فهمى عبد الجواد

سامى خشبة

«.. ولكنه يشعر بكل ما فى قلبه من قوة بأن ثمة ما يجب عمله ربما لم يجده ماثلا فى عالم الواقع، ولكنه يشعر به كامنا فى قلبه ودمه، فما أجدره أن يبرز إلى ضوء الحياة والواقع، أو فلتمض الحياة عبثاً من العبث وباطلا من الأباطيل».

* * *

فى بناء أدبى متماسك من نوع رواية «بين القصرين» للكاتب الروائى الكبير نجيب محفوظ، يصعب أن ننتزع شخصية واحدة لنفحصها بمفردها وبمعزل عن بقية الشخصيات والعلاقات والأحداث التى تتبلور وتتحدد فى علاقة وثيقة بعضها ببعض. فالرواية تقدم لوحة كاملة تتحرك فى بطء زمنى وئيد، تتداخل ألوانها وظلالها، وتشتبك أحداثها وعلاقات شخصياتها فى محاولة من أجل خلق تصور شامل عن جوهر مرحلة تاريخية كاملة من حياة شعب بأسره. وبهذا الشكل، قد يكون من التعسف أن نعزل شخصية فهمى عبد الجواد لنفحصه بمفرده بعيداً عن بيته وأسرته. إن ما يمنعنا من القيام بهذا العمل بصورة مباشرة، هو ذاك المنهج الذى أخذ به المؤلف نفسه من محاولة النفاذ إلى جوهر الحقيقة التاريخية الواقعية واستحضارها إلى عمله الأدبى، الشىء الذى لا يجعل الرواية مجرد عمل واقعى ناضج وحسب وإنما يحيلها إلى صورة حية متماسكة لذلك الجانب من الحقيقة الواقعية الذى جعله المؤلف

أساساً تاريخياً وفنياً، لعمله الأدبى. كما أن التماسك الشديد الذى يتميز به بناء الرواية، والرؤية الشاملة التى تشكل قوة جاذبة تلحم جزئيات الرواية وتشدها بعضها إلى بعض ـ هذه الرؤية التى استهدفت كشف المعنى الكلى للعملية الاجتماعية فى تلك الفترة التى شملتها الرواية من التاريخ ـ أقول إن ذلك التماسك وتلك الرؤية هما ما يجعلان اكتشاف المعنى الكلى للعمل الأدبى شيئا لازماً من أجل فهم شخصية واحدة من شخصيات الرواية، وعلى وجه الخصوص من أجل فهم شخصية فهمى عبد الجواد.

وفى مثل تلك المرحلة التاريخية التى اختارها نجيب محفوظ بيئة لخلقه الفنى، حينما عاش الشعب المصرى تجربة الشروع فى النضال من أجل استعادة حريته، لا من براثن الاستعمار الإنجليزى وحده، وإنما من تحت تسعة قرون كاملة من التجهيل والإفقار والتجمد الحضارى والضياع القومى والقهر السياسى والفقر الروحى المدقع، أقول إن عملاً روائياً يتخذ من تلك المرحلة التاريخية التى تحتوى مثل تلك التجربة، لا يسعه أن يتخذ من «الشخصيات» المتفردة وحدة لبناء عمله الفنى، إلا بمقدار ما تكون تلك الشخصيات أنماطاً دالة على مجموع الآخرين. فإن الشعب فى مجموعه هو الذى عانى الجهل والفقر والتجمد والضياع والقهر، ولم يتفرد بهذه المعاناة أشخاص متميزون. كذلك فإن الشعب فى مجموعه هو الذى شرع يشن النضال من أجل الحرية، على مستويات متفاوتة من النضال ولم يستأثر بهذا النضال أشخاص متفردون. ولكن الحرية هنا تتخذ مفهوماً أكثر شمولاً من مجرد الهدف السياسى الذى تحدده الحركة السياسية لنفسها. الحرية هنا لا تعنى مجرد «الاستقلال» أو طرد جيش الاحتلال، وإقامة حكم وطنى، أو إعادة حكم الخليفة التركى باعتباره صاحب السلطة الشرعية فى مصر.

وقد قال لنا نجيب محفوظ فى إشارة عابرة إن فهمى قد تأثر بشىء من تعاليم الشيخ محمد عبده. فما معنى تأثر الثورى الوحيد فى «بين القصرين» بهذه التعاليم؟ المفروض أن يكون فهمى بهذا الوضع امتداداً لمقاومة العقلية المصرية ذات الأسس الثقافية التقليدية لكل صور التخلف السياسى والاجتماعى والعقلى والروحى التى سادت مصر والعالم العربى طوال القرون العشرة السابقة.

إن محاولات الغزاة على اختلاف مستوياتها لم تتوقف فى سبيل الوصول إلى

امتلاك روح الشعب العربى المقهور وعقله. ومنذ دخل الفاطميون مصر وحكموا الشام كله والجزيرة العربية، بدأت تلك المحاولات لترويض الشعب العربى وعقله وإخضاعهما لنظم عقلية وفكرية تقوم فى معظمها على النقل والخرافة، أو على الاستعلاء العنصرى والتزييف الحضارى المنظم. وربما لم تبدأ المقاومة الجدية من جانب العقل العربى فى مصر إلا فى منتصف القرن الثامن عشر فى الأزهر، ولم تبلغ هذه المقاومة ذروتها إلا فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين فى عصر الشيخ محمد عبده، وعبد الرحمن الكواكبى، وأديب إسحق وقاسم أمين وغيرهم.

إن مساهمات الشيخ محمد عبده فى الدفاع عن الإسلام أمام اتهامات هانوتو لإثبات «قيمة الإنسان وحرية إرادته» فى الإسلام لم تكن غير إعادة تفسير موقف الفكر الإسلامى من قضية الإنسان والجبر الكونى أو المشيئة الإلهية. كما كانت مساهمات الشيخ عبد الرحمن الكواكبى فى البحث عن الشكل السليم للحكم وهجومه على الاستبداد وتأكيده على ضرورة أن يكون الخليفة عربياً وأن يكون اختياره بالانتخاب وسلطته روحية مع وجود حكومة منتخبة مسئولة أمام مجلس الشورى يتغير كل فترة من الزمن، كانت هذه المساهمات تعبيراً عن قلق فكرى إزاء قضية الرابطة الدينية وقضية العروبة من ناحية، كما كانت تعبيراً عن بداية رفض تداخل الدين والدولة والمطالبة بدولة علمانية من ناحية أخرى. أما دعوات أديب إسحق صاحب الدعوة إلى مجانية التعليم، وقاسم أمين الداعى إلى تحرير المرأة وتعليمها فى أواخر القرن التاسع عشر، ففى غنى عن كل تفسير من ناحية مغزاها الاجتماعى الواضح.

إن هذه المساهمات وغيرها، التى بدأت منذ منتصف القرن الماضى على وجه التقريب واستمرت رغم نكسة الحركة السياسية الوطنية بهزيمة الثورة العرابية فى مصر ١٨٨٢ إنما كانت تعبيراً عن تلك الروح الجديدة التى دبت فى أوصال العقلية التقليدية السائدة فى الربع الأول من القرن العشرين. فالإسلام لم يعد طقوساً للوضوء والصلاة والحج والنفقة، وإنما أصبح سنداً لتحرير السلطة السياسية من الطغيان بعد أن ثبت أن «الخليفة» التركى لا يملك تفويضاً من الله ولا من النبى يتصرف بمقتضاه فى شئون الخلق. والمسلمون لم يعودوا هم كل من يدينون بالإسلام. ففكرة القومية تبدو باهتة متذبذبة بين الدين والوطنية القطرية، وفكرة العروبة تتوسطهما ولا تحصل على فرصتها كاملة فى النضج والوضوح. ومناقشة حرية الإنسان تتخطى مسألة

«جدارة» الإنسان بالحرية لكى تصل إلى تأكيد «حقه» فى تلك الحرية، وضرورة الحرية من أجل أن يصبح جديراً بصفة الإنسانية والتعليم لا ينبغى أن يترك للصدفة وللعميان من الفقهاء ولا لمشايخ عواميد المساجد والمرأة لا ينبغى أن تظل متاعاً ولا هملاً ملقى يتسلى بالدسائس والطعام والثرثرة.

كانت هذه هى ذروة مقاومة العقل المصرى التقليدى للتخلف وذروة محاولته لتخطى جموده القديم، واستمداد مبررات التطور من أسسه التقليدية أو إقامة هذا التطور على تلك الأسس. ولكن فهمى ـ باعتباره طالباً فى مدرسة الحقوق لم يكن امتداداً خالصاً لذلك الفرع من مقاومة العقلية المصرية للتخلف الفكرى والروحى ـ التى استندت أصلاً إلى العقلية الإسلامية والجانب المستنير من تراثها. كان فهمى بوضعه الآخر الجديد ثمرة لحركة أخرى ـ بدأت من الأزهر أيضاً منذ عصر رفاعة الطهطاوى ـ ولكنها خرجت عليه منذ نادى لطفى السيد بضرورة الترجمة والنقل الثقافى من الغرب. وعلى أى حال فلم يكن من الممكن أن يستمر الوفاق بين العقلية التقليدية والثقافية الغربية طويلاً طالما أن حملة الثقافة الغربية لم يعودوا يأتون من صفوف طلبة الأزهر ـ معقل العقلية التقليدية وإنما أصبح لهم نظام تعليمى جديد لا علاقة له بالنظام الأزهرى ولا بالثقافة الأزهرية، خاصة وأن السلطة الاجتماعية قد انتقلت إلى خريجى هذا النظام التعليمى الجديد من الأفندية أبناء البورجوازية الجديدة التى قررت أن تقلد قاهريها وأرباب نعمتها الأوروبيين فى كل شىء. وبذلك بدأ الانفصام العقلى داخل العقل المصرى، وبدأ الصراع بين القديم الأزهرى، وبين الجديد الذى مثلته دفعات الدارسين فى أوروبا، المتعلمين الأفندية أبناء الطبقات العليا والمتوسطة من قراء أرسطو وجان جاك روسو وكل الثقافات المثالية، يقابلون بين ثقافتهم التى اعتبروها «عقلاً» خالصاً، وبين التراث كله الذى اعتبروه «خرافة» خالصة، رغم محاولات كتاب من مثل محمد حسين هيكل، أو طه حسين للاحتفاظ بنوع من التواصل أو الجسر الممتد بين الثقافتين والعقليتين. ومن هنا بدأ الانفصال بينهم وبين عقلية مجتمعهم سواء العقلية التقليدية الجامدة السائدة، أو العقلية التقليدية ذات الاتجاه التجديدى المتحرر.

وقد قال لنا نجيب محفوظ فى إشارة عابرة أيضاً إن فهمى قد تأثر بمحمد فريد ـ الزعيم المنفى للحزب الوطنى ـ وظل يردد اسمه ليربط عودته بعودة الخديو عباس

الذى عزله الإنجليز، وليربط بينهما وبين عودة الخلافة إلى سابق قوتها، دون أن يدرك شيئاً عن التناقض بين استقلال مصر الذى يريده محمد فريد، وبين عودة الخديو بسلطة الخلافة المنتصرة التى يريدها هو مثلما تريدها أمه الطيبة وأبوه المتحمس السلبى ـ إلى جانب الاستقلال. وربما أراد نجيب محفوظ بالربط بين عودة محمد فريد وبين انتصار الخلافة وعودة الخديو المعزول، ربما أراد أن يشير إلى أن فهمى ـ ثورى بين القصرين ـ إنما كان الشخصية النمطية التى تجمع بين اتجاهات التجديد فى العقلية التقليدية وبين اتجاهات التغيير العقلى الكامل الذى تطالب به الثقافة الجديدة. وربما كانت الإشارتان السابقتان عن تأثره بمحمد عبده ومحمد فريد كلتيهما تأكيداً لهذا المعنى فى شخصية فهمى عبد الجواد. وقد ظل فهمى يردد اسم محمد فريد والخديو عباس ويتمنى أن تنتصر تركيا فى الحرب حتى تعود الخلافة إلى سابق قوتها، إلى أن انتهت الحرب، وهزمت تركيا، فانهارت كل هذه الآمال ولكنه يسمع أن وفداً يتزعمه رجل نصف مشهور اسمه سعد زغلول قد تقدم بمذكرة إلى المندوب السامى الإنجليزى مطالباً برفع الحماية وإعلان الاستقلال. منذ ذلك الحين أصبح فهمى وطنياً بالمفهوم السياسى الجديد، مطالباً بالاستقلال التام، يتمنى الموت الزؤام فى سبيله ولا يبدى استعداداً كبيراً للقتال المنظم من أجل هذا الاستقلال، ولا يكاد يعرف شيئاً عن صورة وطنه بعد تحقيق ذلك الاستقلال الذى تخامره الرغبة فى الموت فى سبيله. وربما كان هذا التحول إشارة من جانب المؤلف إلى تحول فى عقلية بطله الثورى نحو فهم جديد لكل القضايا يطرحها على ذهنه الوضع السياسى والفكرى الجديد الذى ساد فى وطنه مع انتهاء الحرب ومع اكتمال انهيار العالم القديم وانهيار مبررات الأمل فى تطويره. إلا أن المؤلف لم يستخدم أيا من إشاراته ـ الأولى ولا الأخيرة ـ إلى المؤثرات العقلية التى كونت عقلية فهمى عبد الجواد بأية صورة. إننا لا نرى ثورى «بين القصرين» الوحيد وهو يفكر على الإطلاق، ولا نراه وهو يفرز ثمرات تأثره بمحمد عبده ومحمد فريد ـ بكل ما يعنيه هذا التأثر من معان، ولا نراه وهو يلعب الدور الإيجابى المنتظر منه لكى يعكس ما طرأ على روح وطنه وعلى عقله من تغير بانهيار العالم القديم الذى كان ينتمى إليه هذا الوطن، وكان هو نفسه ينتمى إليه فى جانب من جوانبه.

فهل كانت إشارة نجيب محفوظ إلى تأثر فهمى بتعاليم محمد عبده ومحمد فريد

إشارة عشوائية ظن المؤلف أنها تكفى للتدليل على «نمطية» فهمى عبد الجواد ؟ وهل تحول فهمى إلى نمط حقيقى بهذه الإشارة، حتى إذا أضفنا إليها كل حضوره القليل فى البناء الروائى لبين القصرين فى مجموعه؟ لقد كان من الممكن أن يتحول فهمى عبد الجواد إلى نمط شامل الدلالة على كل تناقضات روح وطنه وعقليته لو أن تلك الإشارات العابرة قد تحولت إلى هم حقيقى للمؤلف بمثل ما تحولت «حوادث» ياسين المضحكة (وهو الأخ الأكبر لفهمى) إلى هم كبير من هموم الرواية حملت على عاتقها أن توضحه بكثير من التفاصيل التى لا جدوى منها.

* * *

هكذا نوشك أن نستغرق فى عملية عزل فهمى عبد الجواد وتأمله على انفراد، قبل أن نقدم ما يبرر هذه العملية. ولكننا نرى فى فهمى عبد الجواد ـ رغم حركته المحدودة فى الرواية ـ الجوهر الحقيقى لذلك الجانب من الواقع التاريخى الذى أراده المؤلف بيئة لعمله، والذى شغل المؤلف نفسه بمهمة استحضاره إلى الرواية. فإذا كانت «بين القصرين» باعتبارها بداية لنهاية مرحلة كاملة من أدب نجيب محفوظ ـ إذا كانت جزءاً من بحث هذا الأديب المفكر عن حقيقة وطنه وعن حقيقة معنى انتمائه الاجتماعى والفكرى داخل هذا الوطن، وإذا كان منهج الالتزام بالحقيقة هو المنهج الذى اختاره المؤلف ـ بغض النظر عن مدى التزامه به ـ حتى يصل إلى هدفه الفردى والجماعى فى وقت واحد، فإننا نرى أن فهمى عبد الجواد هو المحرر الذى يدور حوله جوهر تلك الحقيقة التى التزم بها نجيب محفوظ. فقد كان فهمى هو الوحيد فى ذلك الجيل من أجيال الرواية الذى صقلت المعاناة الروحية ـ رغم خفة معاناته ـ تجربته مع الحب والأسرة والوطن، أى تجربته الفردية والجماعية كلها. وإذا نظرنا إلى «بين القصرين» باعتبارها الحلقة الأولى من ثلاثية روائية كان بطلها الأساسى هو «كمال عبد الجواد» الشقيق الأصغر لفهمى، وكان موضوعها الأساسى هو معاناة كمال الروحية والفكرية والاجتماعية ـ باعتباره تصويراً للمؤلف نفسه كما أقر بذلك نجيب محفوظ، وباعتباره محاولة لتجسيد جيله بكامله ـ فإننا نرى فى فهمى السلف الحقيقى لكمال، وليس أباه الروحى، تماماً مثلما كان جيل فهمى هو السلف الحقيقى لجيل كمال بينما عجز أيهما عن الارتباط الروحى بالآخر. فبينما انشغل كمال بقضايا الفكر المجردة بعيداً عن هموم الواقع أو متباعداً عن الأصول

الواقعية لقضاياه الفكرية، فسنرى كيف انشغل فهمى «بالمهام» وليس «بالقضايا» اليومية الشديدة الجزئية، دون أن يشغل عقله بالبحث عن مدلولاتها الفكرية حتى ولا على المستوى الجزئى العادى إلا نادراً، وغالباً من خلال تقريرات المؤلف الخارجية، وليس من خلال مواقف الشخصية نفسها. ورغم هذا فقد كان فهمى هو المشغل الوحيد بين مجاليه فى الرواية بشىء أكبر من ذاته الفردية الصغيرة، على العكس تماماً مما كان كمال من بعده. انشغل فهمى بالعمل الثورى دون كثير من التفلسف أو دون تفلسف على الإطلاق، بالصورة التى أرادها له المؤلف، من أجل استقلال وطنه بينما انشغل كمال بالبحث التأملى الخالص عن وجوده الفردى مروراً بكل الفلسفات التى عرفها. ولكن قد يبدو التشابه بين الشقيقين والتتابع المنطقى بينهما، فى بداية انشغال كل منهما بمشكلته الأساسية الخاصة به من خلال تجربة كل منهما العاطفية الموءودة، وفى الأسباب التى أدت بكل من التجربتين إلى الفشل ـ بعد التشابه الجزئى بين ملامح التجربتين ـ وفى رد فعل كل من الشقيقين إزاء فشل تجربته لكل ذلك فإننا نريد أن ننتزع فهمى عبد الجواد قليلاً من بين أبيه وأمه وإخوته ـ وليس من بين ارتباطاته بهؤلاء أو بوطنه ـ لكى نتأمله على انفراد.

ومع هذا فإننا بعزلنا لفهمى عبد الجواد لا نفرض على شخصيته وضعاً بعيداً عن الوضع الذى هيأه لها المؤلف. فبين أب جبار متعال بالغ القسوة لا تشغل عقله غير أمور تجارته أو بيته أو فسقه، وأم مستضعفة مقهورة سلبية أمام زوجها تعمل لحسابه أمام أبنائه ولحسابهم أمامه تكاد الخرافة أن تكون هى لباب تصورها عن عالم الروح والعقل، ثم أشقاء تتوزعهم مشاغل الزواج أو المرح ـ المشروع وغير المشروع ـ والثرثرة التى بلا نهاية، أقول إنه بين أسرة هذا هو جوهر تكوينها النفسى والعقلى، فلن يكون الشاب الحقوقى المتقد حماساً الذى يسمح لنفسه بأن يحب، وأن يشغل عقله بأمور السياسة والحرب، لن يكون هذا الشاب سوى نبت غريب غير مألوف، وإن كان حبيباً ومحترماً من الجميع. ولن يكون من المستغرب أن.. «تتراءى لعينه دنيا جديدة، وطن جديد وبيت جديد وأهل جدد، ينتفضون جميعاً حماساً وحيوية، ولكن ما إن يفيق على هذا الجو من الفتور والسذاجة وعدم المبالاة حتى تشب بين أضلعه نار الحسرة والألم، فتروم فى قهرها متنفساً ـ أياً ما كان ـ تنطلق منه إلى السماء».. إلى السماء يود أن ينطلق فى هذه اللحظة، غريباً حتى فى البيت الذى يعيش فيه أهله، غريباً

حتى عن أهله. ولكن فهمى لا يعانى هذه الغربة إلا فى لحظات «انفعاله» الحماسى الذى لا يقابله انفعال حماسى من جانب الآخرين. فهو مؤمن بدينه إيماناً راسخاً، ولا يمانع فى تقبل أحجبة الشيخ المجذوب، بل يتقلبها فى رضى ظاهر رغم إنه يتشكك فيها «وإن أبت عليه دماثة خلقه أن يجهر بتشككه أو يعلن استهانته»، غير أنه يستطيع فى لحظة الانفعال أن يواجه أمه بهذه القولة المجدفة «إن سعداً سيعمل ما كانت تعمله الملائكة لسيدنا محمد». وهو يستطيع فى لحظة الانفعال أن يرفض طلب أبيه إليه بأن يقسم على القرآن ألا يشترك فى المظاهرات ولا فى أعمال الثورة، ولكنه فى لحظة التروى الهادئ لا يجرؤ على مواجهة الأب الجبار حتى ولو من أجل التشفع لأمه الحبيبة نفسها. لذلك فإننا نراه فى لحظة الانفعال قادراً على السخط على «الفتور والسذاجة وعدم المبالاة» ولكنه فى لحظة التأمل الساكن، لحظة الاستيقاظ من النوم، يستطيع أن يوائم بين قلقه الروحى الذى لا يستقر وبين سكينة بيته التى لا ينتابها قلق من هذا النوع، وأن يطامن من سخطه ليكتشف أن «كبار الحادثات لا يعطل صغار الأعمال، ليست أماً على هامش الحياة هى التى أنجبته والأبناء وقود الثورة، وهى التى تغذية والغذاء وقود الأبناء، الحق أن ليس ثمة شىء تافه فى هذه الحياة». هكذا يستطيع فهمى أن يلم شمل تطلعه المتواضع إلى حياة جديدة وموقف جديد من عالم متغير، مع نفس الحياة القائمة والعالم الموروث والموقف الراسخ. ولكن كيف لنا نحن أن نستسلم فى شخصية فهمى لهذا التقابل بين لحظات الإيمان ولحظات القلق، لحظات التمرد ولحظات القبول، لحظات الرفض ولحظات الحنين؟

الحق أنَّا سنخطئ خطأ فادحاً إن نحن تصورنا غربة فهمى عبد الجواد باعتبارها من نوع تلك الغربة التى عاناها شقيقه الأصغر كمال فيما بعد حينما تحطمت مثله العليا أمام ناظريه ثم لم يحصل على مثل أعلى واحد جديد بدلاً من المثل القديمة المتحطمة. كانت غربة كمال غربة عقلية فرضتها عزلته الاجتماعية الكاملة ورغبته فى حل مشاكل الفكر المجرد بعيداً عن مشاكل الواقع المادى. كذلك فإننا سنخطئ خطأ لا يقل خطورة إن نحن اعتقدنا أن غربة فهمى من غربة المثقف الغربى المعاصر ـ الذى حصلنا منه على مفهوم الاغتراب الحديث، فهذه الأخيرة غربة اجتماعية يعيشها مثقف فقد انتماءه لمجتمعه القائم نتيجة لتعقيد هذا المجتمع وماديته وضراوته. لا يسعنا أن ننظر إلى فهمى باعتباره نوعاً من المغترب العقلى لأنه لم يشغل نفسه بأمور

العقل كثيراً، كذلك فإننا لا يسعنا أن ننظر إليه باعتباره نوعاً من المغترب الاجتماعى وضحية عالم معقد طالما لم يكن عالمه معقداً إلى الدرجة التى يمكن أن تخلق هذا المغترب الحديث، وطالما استطاع فهمى أن يعيش فى سلام جزئى على الأقل مع واقع أهله العقلى والروحى المتخلف رغم حنينه إلى بيت جديد وأهل جدد. إلا أن ثورة فهمى أو ثورة جيله التى قدمها علاجاً لذلك العالم إنما كانت موجهة فى أساسها ضد «احتلال» الغزاة، وليس ضد تخلف مجتمعه وتعفنه إلى جانب توجيهها ضد هؤلاء الغزاة. لقد نظر فهمى ـ كما نظر جيله من الثوار ـ إلى الغزاة نظرة الكراهية، واكتفوا بالنظر إلى وجه مصر نظرة الأسى. لقد خرجوا من رحم مصر، ولكنهم لم يكونوا يملكون القدرة على أن يمنحوها وجهاً جديداً، إذ لم يمتلكوا أى تصور عما يمكن أن يكون عليه هذا الوجه الجديد، رغم تشككهم فى جمال وجهها الذى عرفوه، ورغم سخطهم على ما علق به من غبار القرون العشرة السابقة. هكذا كانوا ثواراً فى مواجهة الاحتلال ـ على اختلاف مستوى ثوريتهم واستعدادهم للمضى فى الثورة إلى مداها ـ ولكنهم لم يكونوا غير مشفقين مما آل إليه عقل شعبهم وروحه. وهكذا كان فهمى بنبله ودماثته وحرمانه واستشهاده ـ وهذه هى الصورة التى رسمها المؤلف الثورى «بين القصرين» ـ يعيش بين جماعة رجالها من القساة الغلاظ الفائزين أو السلبيين الفسقة، رغم طيبتهم وتدينهم وتجاوبهم الوجدانى الذى لا شك فيه مع شعبهم، ونساؤها مستسلمات قانعات ساذجات جاهلات ـ أقول إن فهمى كان بهذا الوضع مغتربا أخلاقياً وضحية لعالم منحط.

ومع هذا فإننا لا يسعنا إلا التساؤل عن موقف فهمى الحقيقى ـ بعيداً عن تحديد نوع اغترابه ـ من انحطاط عالمه، وهو العالم الذى لم يبرز منه المؤلف سوى البيت والأسرة. إننا لم نعرف شيئاً عن أصدقاء فهمى فى مدرسة الحقوق ـ قبل الثورة أو فى أثنائها ـ وقد كانت دراسة الحقوق فى هذه الفترة من أنضج أمثلة العلم الحديث الذى خلف التعليم الأزهرى القديم. بل إننا لم نلمح شيئاً مما تأثر به فهمى من هذه الدراسة أو علاماتها على شخصيته أو تفكيره أو مواقفه. إن فهمى يلوح كما لو كان قد ولد جاداً رزيناً عاقلاً طموحاً عاطفياً مكتئباً، بعيداً كل البعد عن شخصية أبيه ـ فيما عدا ملامح وجهه ـ ومناقضاً كل التناقض لشخصية أخيه الأكبر الشهوانى المندفع ياسين. لم يصدم فهمى حين اكتشف الجانب الآخر المنحل من شخصية أبيه فى

«فرح» أخته عائشة، بل إن دهشته كانت دهشة قليلة بالقياس إلى وقع هذا الاكتشاف الذى زعزع وجدان كمال فيما بعد. وحينما رفض أبوه فى غلظة أن يخطب له فتاة أحلامه مريم، كان رد فعله هو «الصمت» المطبق الكامل، والهروب إلى أحلام اليقظة تمتزج فيها مريم بانتصار الثورة ومقابلته للزعيم، وحينما جاء نبأ علاقة حبيبته القدسية هذه بالجندى الإنجليزى لم يتعد انفعاله أكثر من «الألم» الذى لم يمنعه من مجاراة مناوشات شقيقته خديجة فى مزاحها الذكى حول مريم نفسها، المزاح المحمل بموقف خديجة الحاسم من مريم ومن حب شقيقها لها، أما كمال فقد واجه ما يشبه الانهيار الداخلى الكامل حينما «تزوجت» معبودته التى لم يكن هو نفسه قد فكر فى الزواج بها. وحينما انتهت الحرب، وهزم الألمان، وهزم الخليفة التركى، وطاشت أحلام فهمى الوطنية الأولى وبدا الموقف مظلماً باعثاً على اليأس، لم يشعر فهمى بأكثر من الأسى الممتزج بالدهشة السطحية لهذه النهاية غير المتوقعة. فما الذى دفع فهمى إلى الثورة والانغماس فى أعمالها هذا الانغماس الكلى الذى دفع به إلى الموت، وهو الذى شعر بالامتعاض فى البداية لأن الزعماء الجدد لم يكونوا من رجال حزبه الوطن القديم؟

الحق أننا يخالجنا بعض الشك فى دوافع فهمى إلى الثورة ـ رغم كراهيته المبكرة للإنجليز ـ وإن لم يخالجنا أى شك فى نبل اندماجه التالى فى الثورة نفسها، ولا فى عظمة استشهاده المجيد. فبينما أجهد المؤلف نفسه فى تصوير شخصياته جميعاً من خلال مواقفهم العملية الخارجية، ومن خلال التجسيد البارز لعلاقاتهم بعضهم بالبعض، ولم يلجأ إلى التحليل اللفظى لهذه الشخصيات أو لعلاقاتها من داخل وعيها الباطنى الخاص إلا نادراً ـ ربما باستثناء الأب فإننا نرى فهمى وحده لا يحظى بمثل هذا الاهتمام من جانب المؤلف. إنه صامت معظم الوقت فى جلسات القهوة العائلية فى المساء ـ إلا إذا ثارت مناقشة سياسية، مناقشة فحسب. ساعتها، سنرى فهمى والانفعال يطغى على الوعى عنده، وإذا به لا يردد أكثر من مجموعة من الشعارات الحماسية، يسندها باستشهادات دينية متواضعة، الأمر الذى يجعلنا نتساءل عن مدى معرفة هذا الثورى بتعليم أستاذيه فى الاستنارة والثورة ـ اللذين ذكرهما المؤلف عرضاً ـ محمد عبده ومحمد فريد. وفهمى يحب بطريقة فيها من الصمت والسلبية أكثر مما فيها من محاولة البوح والوصول، حتى أننا نتساءل عن مصير هذا الحب لو

أن مريم هى التى وقع عليها اختيار المؤلف لكى تكون البادئة بالاهتمام بفهمى. وهو يفضل التظاهر بالنوم حين تكتشف فضيحة أخيه ياسين الأولى ثم الثانية، إننا لا نكاد نلمح لفهمى طوال الرواية أكثر من موقفين إيجابيين بارزين، الأول هو مقابلته صدفة لكمال بعد انفضاض إحدى المظاهرات وطلبه إلى شقيقه الأصغر ألا يتفوه بكلمة عن هذه المقابلة فى البيت. والموقف الثانى هو ذلك اللقاء بينه وبين أبيه بعد حادثة الجامع. اللقاء العاصف من جانب الأب، الدامع المرتبك ـ ولكن الممتلئ إصراراً على موقفه ـ من جانب فهمى. ولكن فهمى إلى جانب فقره الظاهر فى المواقف العملية الخارجية، نرى المؤلف يغدق عليه من محاولات صنع المونولوجات الداخلية ـ بهدف اكتشاف وعيه الباطن وتيار تفكيره ـ حيث تمتزج فيها المناجاة الذاتية، بتقريرات المؤلف المباشرة، بجزئيات صغيرة من البيئة الواقعية المباشرة التى يعيشها فهمى فى لحظة المونولوج ومع هذا فقد اندفع فهمى إلى عمله الثورى الأول من خلال موقف عملى آثر المؤلف أن يورده فى صورة تقريرية لا تجسيد فيها، حينما احتدمت المناقشة بين الطلبة والركاب فى الترام المتجه إلى مدرسة الحقوق، ساعتها اندفع فهمى إلى المظاهرة، لا يستطيع أن يكون خطيباً، فهو لا يتمتع بموهبة الخطابة ولكنه يكتفى بترديد هتافات الخطباء طالما هذه الهتافات تعبر عما يضطرم بداخله من أفكار ومشاعر ولكننا نعرف بعد هذا ومن خلال تقريرات المؤلف أيضاً، المتناثرة فى مونولوجات فهمى الداخلية أنه أصبح ذا رأى مسموع فى اللجنة التى انضم إليها، وإن لم يصبح من أعضائها البارزين هذا هو «سلوك» فهمى عبد الجواد، يتمتع بكمية كبيرة من المواقف السلبية فيما يتعلق بكل مشاكل أسرته، المشاكل التى تقوم عليها المادة الأساسية للبناء الروائى، ولا يتخذ سوى موقفين إيجابيين إلى جانب كمية لا بأس بها من المناجيات الذاتية التى يتوزعها السخط والرضى، التمرد والقبول، الرفض والحنين.

فما الذى دفع فهمى إلى الثورة؟ يخيل إلىّ أنه لا بد قبل الإجابة على هذا السؤال أن نطرح سؤالاً آخر أكثر شمولاً: ما الذى أشعل الثورة فى رواية نجيب محفوظ ؟لقد سارت تجارة السيد عبد الجواد على خير حال فلم يمسها ضرر، بل لقد تزوجت البنتان فى أثناء الحرب، وتزوج ياسين وطلق أيضاً فى أثناء الحرب نفسها، بكل ما سببته هذه الزيجات الثلاث والطلاق الواحد للسيد عبد الجواد من تكاليف باهظة. بل

لقد كان الجنود الإنجليز ظرفاء للغاية مع كمال الصغير وكانوا يرددون معه الأغنيات وينفعلون جداً مع أغنية «ياعزيز عينى، بدى أروح بلدى» ويمنحون كمال الحلوى ولم يشرعوا فى «القتل» إلا لمواجهة المظاهرات التى انفجرت «بسبب» نفى الزعماء المجهولين الذين لم يفعلوا أكثر من تقديم مذكرة مهذبة للمندوب السامى يطلبون فيها رفع الحماية وإعلان الاستقلال. أما فهمى فلم يكن يملك من الأفكار غير تلك الانفجارات الانفعالية عن أنه «لا حياة لأمة يحكمها أجنبى»، فكان منطق أمه البسيط الذى لم يستخدم سوى برهان واحد «لقد ولدتكم جميعاً فى ظل حكمهم وما زلنا أحياء بحمد الله»، كان هذا المنطق مقابلاً متكافئاً مع أقوال فهمى التى لا تحمل الكثير من ثمار عقله الثورى الجديد لقد كانت أمثال هذه الأقوال الشاعرية كافية قبل انفجار «الثورة» الشاملة بعشر سنوات أو أكثر قليلاً لإلهاب حماسة الطلبة والتجار والأعيان الذين كان مصطفى كامل يخطب بينهم. ولكن هذه الأقوال لم تعد كافية أبداً لإشعال ثورة تشمل مصر كلها، فلاحيها وعمالها وطلبتها وموظفيها وشيوخها وتجارها وأعيانها وفنانيها. ومن البديهى أن هؤلاء جميعاً لم يكونوا يملكون الأفكار عينها، لأنهم لم يكونوا يملكون نفس المصالح ولا يتمتعون بنفس الطاقة الثورية التى تملكها وتتمتع بها كل من تلك الفئات المختلفة. ولكن فهمى ثورى «بين القصرين» الوحيد لا يبدى ما يدل على انتمائه الفكرى إن كان يتمتع حقاً بانتماء ما، يؤهله لأن يكون عضواً فى لجنة من لجان الثورة، وذا رأى مسموع فى هذه اللجنة، ثم لأن يكون مندوباً عن لجنة الطلبة العليا فى المظاهرة الأخيرة. إن هذا الفقر الواضح الذى يعانيه فهمى ليدفعنا إلى التساؤل عما إذا كانت مصر خالية من الفكر الثورى ـ على أى مستوى من المستويات ـ قبل ثورة ١٩١٩. حقاً إن مصر ـ التى ازداد تكوينها الاجتماعى والفكرى نضجاً وتعقيداً فى خلال السنوات العشرين السابقة على الثورة ـ لم تكن هى نفس ذلك المجتمع الذى تسوده ثقافة واحدة وعقلية واحدة تنبع من أصل واحد هو الأزهر. ولذلك فإن من حقنا أن نتساءل عن موقع فهمى الفكرى الذى لا يكفى لتوضيحه مجرد انتمائه الاجتماعى إلى أسرة من متوسطى التجار. قد يكون هذا التوضيح مقبولاً فى التحليل التاريخى ـ بل إنه فعلاً هو التوضيح العلمى للتاريخ ـ ولكنه لا يكفى فى الصورة الأدبية أن يترك المؤلف الشخصية التى خلقها لكى تكون نتاجاً سلبياً لوضع اجتماعى تعمد أن يقدم له صورة تفصيلية ـ تجعله فى كثير من الأحيان وضعاً شاذاً واستثنائياً ـ بينما يترك الشخصية الثورية ـ محور الجوهر

الواقعى الذى يبغى نقله إلينا ـ دون أن يلقى عليها شعاعاً واحداً من الضوء بحيث تصبح شخصية نمطية دالة على مجموع الآخرين من أمثاله الثوار، مثلما كان السيد أحمد عبد الجواد شخصية نمطية دالة على مجموع الآخرين من أمثاله التجار. ذلك أن الشخصية السلبية ـ كشخصية السيد أحمد عبد الجواد ـ يمكن أن تكون نتاجاً سلبياً للوضع الاجتماعى، أما الثورى فلا يمكن أن يكون كذلك. إنه ـ أى الثورى ـ يضيف إلى محصلة الوضع الاجتماعى وعيه هو الخاص بهذا الوضع، يضيف إلى الواقع الاجتماعى رؤيته الفكرية وفهمه للعملية الاجتماعية، وإلا لما أمكن له أن يصبح ثورياً أو لظل مجرد متمرد مندفع لا يخلف وراءه أكثر من زوبعة من الحزن والذكريات الطيبة. بل إن ابتعاد المؤلف عن أية أزمة اجتماعية حقيقية تواجهها الأسرة التى حصر نجيب محفوظ عمله داخلها ـ غير قصة إجبار أحمد عبد الجواد على ردم حفرة بالتراب فى أثناء عودته ثملاً من بيت عشيقته آخر الليل ـ أقول إن هذا الابتعاد ليدفعنا إلى التساؤل عن ماهية هذه الثورة التى تنفجر لهذا السبب الوحيد المباشر العلوى ـ القبض على زعماء ثلاثة ـ أو باشوات ثلاثة كما دعاهم أحد أصدقاء السيد أحمد من التجار، اثنان منهم مجهولان تماماً حتى عند الثوار المثقفين، وثالثهم متهم بعمالته للإنجليز من بعض هؤلاء الثوار. يقول ياسين فى مناقشة مع فهمى إن من بين المعتقلين حمد الباسل باشا وهو شيخ قبيلة مرهوبة لن تسكت على اعتقاله، فيجيبه فهمى بأن القضية قضية وطن بأجمعه وليست قضية قبيلة من القبائل. المؤلف إذن يعرف الأسباب الحقيقية للثورة، وفهمى يكاد يعرف هذه الأسباب ولكننا لا نجد أثراً لهذه المعرفة فى مواقف فهمى ـ السلبية أو الإيجابية ـ بل لا نجد لها أثراً فى مناجياته الذاتية البعيدة عن رقابة الأب الجبار القاسى وعن رقابة السلطة العسكرية.

أكان اندفاع فهمى إلى العمل الثورى إذن بسبب فشله فى الحصول على حبيبته، أم كان نوعاً من التمرد على الإرهاب الأبوى فى مجال بعيد بعيد عن المجال المباشر لهذا الإرهاب، أم كان مجرد رغبة فى الامتلاء بإحساس جماعى شامل وجارف فراراً من العزلة الفردية ؟هذه كلها عوامل فردية وفّاها المؤلف حقها كاملاً، ولكن «الثورة» نفسها تصبح بهذا الوضع حالة نفسية فردية وليست ذروة لعملية اجتماعية مركبة وشاملة، إلا إذا قبلنا هذا الفصل الكامل بين الثورى والثورة الذى وضعه المؤلف.. «لو أن الانفجار الرهيب لم يقع لمات غماً وكمداً، فما كان يحتمل أن

تواصل الحياة سيرها الهادئ الوئيد على أطلال الرجال والآمال، كان لا بد من انفجار ينفس عن صدر الوطن وأرضه كالزلزال الذى ينفس عن أبخرة بطن الأرض المتجمعة فلما وقعت الواقعة وجدته على ميعاد فألقى بنفسه فى خضمها..» كيف وقعت الواقعة إذن، وكيف تهيأ فهمى لكى يكون فى الوضع الفكرى والنفسى الملائم للاندماج فيها كل هذا الاندماج، متخلياً عن كل سلبية طبقته وفتورها ولا مبالاتها. لقد امتلأت غربة فهمى الأخلاقية بالكثير من الأحلام عن الحب وعن الأسرة وعن الوطن، ولكن أحلامه لم تتجاوز حدود الرؤى الشاعرية الطيبة ـ بعيدة كل البعد عن «ثقافته» المفترضة المستوحاة من أستاذيه محمد عبده ومحمد فريد، ومن دراسته القانونية المثقلة بثمار العقل الأوروبى المستنير عن تاريخ القانون والدراسات الدستورية.. إلخ.

إن الثورى لا يصبح ثورياً من خلال اكتشافه ضياع قيم معينة يريد هو تأكيدها أو إيجادها على أساس ارتباطاته الاجتماعية ـ التى يختارها هو من خلال وعيه الاجتماعى لا من خلال استسلامه لبيئته ومحاولة استرضائها ـ وعلى أساس انتمائه الفكرى. وهو بهذا الوضع يصبح مهاجماً لمؤسسات اجتماعية وقيم اجتماعية عتيقة ومهترئة ومعوقة كما يصبح مدافعاً عن مؤسسات وعن قيم أخرى جديدة وأكثر إنسانية ودافعة لحركة المجتمع ولحركته هو الشخصية. أما فهمى عبد الجواد فلا يكاد يفتقد أكثر من تجاوب الآخرين من أبناء أسرته معه، هذا التجاوب الذى لا يمنع حدوثه سوى تشوه الآخرين الأخلاقى وتخلفهم الفكرى المروع. ولكن فهمى لا يهاجم التشوه مطلقاً ـ رغم حلمه بأن يكتسبوا أخلاقا مغايرة ـ ولا يكاد يهاجم تخلفهم الفكرى إلا هجوماً «دمثاً» موارباً على كثير من الحياء. فما الذى أراد فهمى أن يوجده؟ لقد حلم بأن يتغير أهل بيته، وأن يستقل وطنه. ولكنه لم «يفعل» شيئاً من أجل أن يتغير هؤلاء الأهل، وإن كان قد اندفع إلى العمل الثورى من أجل «الاستقلال» الذى لم يعرف شيئاً عما ستكون عليه صورة وطنه إذا تحقق.

هكذا يكون فهمى عبد الجواد بطلاً لم يحسن إعداده للقيام بثورة لم تكن الظروف قد تهيأت لانتصارها. إن فراغ فهمى الفكرى وامتناعه عن مقاومة انحطاط عالمه ـ أو اقتصار مقاومته على الاندهاش أو التألم أو عدم التصديق، ثم المحافظة على نبله وطهارته الذاتية، ليدفعان إلى اعتبار موته فى النهاية نوعاً من الانتحار رغبة فى

التطهر، لا من مجرد «خطيئة» جبنه فى المظاهرات السابقة، وإنما التطهر مما اعتقده نوعاً من الضعف أو التخلى أو النكوص فقد مضى قبل موته يفكر فى مريم وفى أبيه وأمه وإخوته، وفى هروبه السابق فى المظاهرات، وفى الزعيم نفسه، متخيلاً نفسه شهيداً ـ وليس ميتاً بالتحديد ـ يتسبب استشهاده فى قلب حياة كل هؤلاء رأساً على عقب. ويقول التاريخ إن حياة مصر لم تنقلب رأسا على عقب بفعل ثورة ١٩١٩، وإن كان قد أصابها بعض التغيير، فقد نجحت الطبقات العليا فى تهدئة الثورة وإلجامها وعزلها عن جماهير الشعب الكادح أو عزل جماهير الشعب عنها، حينما حصلت هذه الطبقات على ما ظنته كافياً لضمان مصالحها الخاصة من مكاسب. وبهذا المعنى يكون موت فهمى عبد الجواد تجسيداً لنهاية الثورة بالصورة التى وضعتها الطبقات العليا، وطبقاً لما أعطاه التاريخ «الرسمى» أو التقليدى للثورة.

وهكذا لا يكون فهمى عبد الجواد بطلاً «لمصر»، وإن كان بطلاً لمحاولة مخفقة من أجل تحقيقها. لقد تضخم وجدانه الشعرى على حساب وعيه، وتضخمت مطامحه غير المحددة على حساب إمكانياته غير المعروفة له، وانفصلت ثقافته الشخصية عن تراث شعبه المستنير، علاوة على عدم حصوله من ثقافته الجديدة سوى على قدر محدود وغير متناسب كيفياً مع ظروف عالمه المحلى الفقير، لكل ذلك كان لا بد أن يموت شهيداً لنبله الساذج، لا لرصاص أعدائه وأعداء شعبه. أما التاريخ فيقول بأن شهداء آخرين قتلوا على المشانق فى القرى، فى الفترة نفسها التى قتل فيها فهمى عبدالجواد بالرصاص فى شوارع القاهرة، وكانوا قد طلبوا الخبز والأرض مع الاستقلال. أولئك كانوا أكثر «واقعية» من فهمى عبد الجواد، لأنهم ـ بغير تفلسف ـ رأوا الثورة فى شمول أكثر اتساعاً، ومن خلال معاناتهم المباشرة للجوع والمرض والفقر، وليس من خلال معاناة الحب الفاشل أو قسوة الأب أو فتور المناقشة مع الإخوة. لقد كشف فهمى عبد الجواد عن جانب من طبيعة المقاومة المصرية كما عرفها التاريخ الحقيقى ـ لا شك فى هذا ـ ولكن التاريخ فى شموله، ما يزال بحاجة إلى اكتشاف على الدرجة نفسها من الشمول.

عن كتاب «شخصيات من أدب المقاومة»

بيروت ١٩٧٠.